

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Über das Eigentümliche des deutschen Geistes

Cohen, Hermann

Berlin, 1914

2.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-731

Kreuzwege des deutschen Idealismus nicht zu klarer Entscheidung durchzudenken vermögen. Der deutsche Idealismus ist der Idealismus Kants. Und wenn anders in diesem Namen eine Vollendung im historischen Sinne sich ausprägt, so ist jede Vermischung eines anderen Namens mit ihm eine historische Ablenkung, die von einem zuverlässigen Wegweiser aus immer verhängnisvoll ist.

2.

Von der theoretischen Philosophie gehen wir zur Betrachtung der Ethik über. Auch hier konnte der Anschluß an die Griechen möglich werden; denn der Idealismus Platons gipfelt in der Idee des Guten, welche die Grundlegung der Ethik enthält. Ein weiter Weg führt von dieser Frucht des Sokrates bis über das Aristotelische Mittelalter hindurch. Indessen sahen wir ja schon, daß deutscher Geist am Ausgang desselben in Cusa aufgeflammt war und theoretische Veränderungen herbeigeführt hatte. Die Einheitlichkeit dieses neuen Philosophierens bewährt sich bei Cusa darin, daß der Kirchenfürst in allgemeiner religiöser und sittlicher Erneuerungsgesinnung seinen theoretischen Idealismus unterstützt hat. Der Satz: „eine Religion gibt es in der Verschiedenheit der Ritus“ kann als Stichwort des Zeitalters der Gewissensfreiheit gewürdigt werden. Selbst dem Juden läßt dieser religiöse Universalist Gerechtigkeit widerfahren. Denn auf den Einwand, daß der Jude nicht an das ewige Leben glaube, antwortet er: wie wäre das möglich, da er ja für seine Religion fortwährend den Märtyrertod stirbt. Ich weiß nicht, ob die Weltliteratur viele solcher Aussprüche enthält, in denen aus der lebendigen religiösen Gesinnung und sittlichen Handlungsweise der Menschen zurückgeschlossen wird auf den innersten Gehalt ihrer Glaubenslehren. Cusa steht in brieflichem Verkehr mit den Mystikern von Tegernsee. Und deutsche Mystik ist doch der letzte Grund, aus dem auch Luther sich empogearbeitet hat, um die sittlich-religiöse Großtat des deutschen Geistes zu vollbringen.

Was ist es denn im letzten Grunde anderes, was Luther anstrebte, als was in dem eben ausgesprochenen Gedanken liegt? Der Sinn der Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch die stummen Zeugen kirchlichen Gehorsams, er liegt in dem Gedanken, daß das Wort Gottes

nicht minder als die Opferwerke der Kirche stumme Zeugen seien, wenn sie nicht aus der eigenen Geisteskraft des Menschen das Leben eines literarischen Zeugnisses und einer literarischen Einwirkung empfangen. Was die Glaubenslehre überhaupt bedeutet, und welche einzelne daher in der Verfassung der Kirchenlehre lebendigen Wert behaupten darf, darüber entscheidet nicht der tote Buchstabe, sondern vielmehr erst die seinen Geist erweckende persönliche Gesinnung und individuelle Gedankenwelt. Diese Freiheit des sittlichen Denkens und des Gewissens ist daher der historische Charakter der Reformation geworden. Und sie ist doch vielleicht mehr als andere historischen Symptome das unzweideutigste Kennzeichen des deutschen Geistes.

Wie sehr eine solche Betrachtung geeignet ist, den nationalen Frieden und die wahrhaftige nationale Eintracht nicht nur zu fördern, sondern allererst in Aufrichtigkeit zu begründen, das kann an diesem historischen Beispiel erprobt werden. Ich rede von dem geschichtlich deutschen Geiste der Reformation, dem ich in meinem persönlichen Glauben kirchlich nicht angehöre. Ich erkenne aber in ihr schlechthin die Erneuerung des Prophetismus, wie die protestantische Kathedertheologie diese Bedeutung des Prophetismus zur allgemeinen Anerkennung gebracht hat. Und ich weiß mich auch in meinem jüdischen Mittelalter in Einklang mit der Zurüstung dieses Geistes der religiösen Innerlichkeit, der die ganze Literatur der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie durchweht.

Und nicht anders sollte sich der deutsche Katholik zu dieser Frage in seinem innersten nationalen Gefühle stellen. Aus den Vorkämpfen des freieren Katholizismus ist endlich der Sieg erreicht worden. Und wer würde es bezweifeln wollen, daß, wie das gesamte geistige und kulturelle Leben, so auch die katholische Religiosität selbst und ihre literarische Pflege von den innersten Anregungen der Reformation zu ihrem Besten beeinflusst worden ist. So kann das geschichtliche Faktum, das die Nation zerrissen hat, das lauterste Mittel werden zu ihrer wahrhaften Einigung auf dem Grunde, der für das deutsche Volk das kräftigste Bindemittel bildet: auf dem Grunde einer nationalen Religiosität, während die historischen Formen des Kirchenglaubens ihren geschichtlichen Gang weiter nehmen mögen, wie das Ziel der Weltgeschichte sie zuläßt und sie fordert. —

Und nun gehen wir von hier zur Ethik über. Indessen liegt dazwischen, liegt dabei noch eine andere Entwicklungsstufe. Schon die Reformation selbst mußte mit der Politik rechnen, und es kam ihr zugute, daß das Landesfürstentum durch sie gefördert wurde. Durch den Territorialfürsten aber wurde wiederum auch der Nationalgeist befruchtet gegenüber der Katholizität der kirchlichen Welt. Und der Geist der neuen Zeit zeigt sich ja überhaupt darin, daß das weltliche Regiment die Obermacht gewinnt über den Kirchenstaat, und daß der Staatsbegriff Selbständigkeit und Souveränität erlangt gegenüber dem Staatsgebilde und den politischen Ansprüchen der Papstkirche. Wie die natürliche Religion, so erstarkt auch das Naturrecht zu neuem Leben. Und die Staatsidee wird sogar nicht nur aus ihren eigenen Motiven heraus neu belebt, sondern zugleich durch einen scheinbaren Widerpart, den die Idee der Gesellschaft bildet, in welcher eine alte Idee der Stoa von der Societas als der Consocialitas wieder hoch gebracht und der veränderten Weltlage in den Komplikationen ihrer Wirtschaftsordnung und demzufolge auch ihrer Rechtsordnung gemäß neu ausgestaltet wurde.

Es läßt sich denken, daß der Geist der neueren Nationen sich am zuverlässigsten bestimmen und abschätzen lassen werde an dem Verhältnis, welches die Philosophen der Völker zu diesen Grundfragen der sittlichen Lebens- und Weltverfassung einnehmen. Von Hobbes kennt man sein inneres Verhältnis zum Königtum und der durch dasselbe eingeschränkten Volksfreiheit. Bei Locke kennt man sein inneres Verhältnis zum konstitutionellen Liberalismus. Aber hier schon ist auf eine Differenz zu achten, welche die Verbindung von Politik und Religion in England von der in Deutschland unterscheidet.

Als Wilhelm III. in London einzog, wurde auch Locke zum Empfange bei ihm befohlen. Und als der König ihn nach seinen Reformvorschlägen fragte, war Locke so weise, sofort die allgemeine Schulpflicht zu empfehlen. Das aber werden die Lords nicht wollen, hat der Oranier darauf geantwortet. Man weiß, wie die staatliche Verwaltung der Schule und der Universitäten sehr allmählich und nicht grundsätzlich in England eingeführt wurde. Was kann aber alle politische Freiheit wahrhaft bedeuten, wenn sie nicht auf geistiger Freiheit, die all-

gemeines Wissen allein verschafft, sicher beruht? Und kann es Wunder nehmen, daß, wenn diese geistige Freiheit nicht in einem beträchtlichen Umfange gesichert ist, alsdann auch die Ethik ihr natürliches Fundament noch nicht gefunden hat.

Es ist doch gewiß sehr auffällig, daß die englische Moral, während sie, von den Arbeiten zur Politik abgesehen, durch die zur Nationalökonomie so erheblich fundamentiert wird, so daß sie sicher und klar auf den Gesichtspunkt der menschlichen Gemeinschaft eingestellt sein müßte, dennoch vorwiegend individualistisch ist. Und in diesem Individualismus des methodischen Objekts ist die Psychologie begründet, auf die alle ihre Moral sich reduziert. Wie der Geist letztlich von den Sinnen abhängt, so soll auch die Sittlichkeit abhängen von der Glückseligkeit, welche das letzte Ziel und in allem Einzelnen der Regulator der menschlichen Sittlichkeit sei.

Im Grunde ist der Fehler einer solchen Moral der Mangel ihrer Eigenart. Denn sie ist nur eine Fortsetzung der Logik und von deren Wissensstoff. Dort heißt es: den letzten Quell bilden die Sinne, deren Produkt sich entwickelt zur Erfahrung. Und ebenso heißt es hier: den letzten Grund des Wollens bildet das Doppelgefühl von Lust und Unlust, welches sich in der Erfahrung des Egoismus und seines Eudämonismus ausbreitet und ausweitet. Hier, wie dort, bildet die alleinige Norm das Wissen, die Erfahrung. Und was könnte es Besseres und Zuverlässigeres geben als diese, wenn man das Wesen des Menschen erforschen will? So rechtfertigt sich die Einseitigkeit, die Eindeutigkeit dieses Standpunktes.

Diesem theoretischen Gleichmut muß vorerst Widerstand und Einhalt geboten werden. Man muß zuerst diesen Gleichmut in Erschütterung bringen, indem man zu dem Gedanken erwacht: besteht denn wirklich eine Einfalt und Eindeutigkeit in den Problemen der Sittlichkeit mit denen der wissenschaftlichen Erkenntnis? Darf man wirklich kalten Blutes eine Linie durchziehen von den Fragen des Wissens zu denen des Wollens, um sodann etwa das Prinzip der Glückseligkeit in Analogie zu setzen mit dem Prinzip der Identität? Man muß erst den Unterschied der Welten ermessen lernen, wenn man von der Logik in gereifter Weltgesinnung, geschweige in religiöser Mündigkeit zur Ethik übergeht.

Für Luther und sein Glaubenswerk ist es das innerlichste Merkmal, daß er bewußter als eine neue Kirche eine neue Schule gründen wollte. Das Sendschreiben an die Ratsherren ist das geistige Bekenntnis seiner Religionspolitik. Die Schule darf nicht dem Kloster und dem Ermessen der Kirche überlassen bleiben, sondern sie ist eine fundamentale Obliegenheit und daher auch Befugnis des Staates, der damit erst seine Souveränität begründet und so auch die protestantische Staatsidee zur Verwirklichung bringt. Der Staat ist nicht nur die Ordnung gegen Gewalttat und Raub, sondern die Erziehungsanstalt des Geistes und als solche zugleich auch die der Sittlichkeit des Volkes. Ein neuer Begriff tritt in das Wechselverhältnis des modernen Staatsbegriffs ein: neben der Abstammung und dem Territorium tritt jetzt das Merkmal der Bildung, und zwar vorab der Schulbildung als das entscheidende Kriterium des modernen Staates auf, kraft dessen er der Kirche gegenüber seine sittliche Souveränität in Anspruch nimmt.

Die Folgen dieser Schulpolitik blieben nicht aus für die Kulturwirkung der Reformation. Sie sind bekannt, und können doch nicht als in allen ihren Konsequenzen anerkannt betrachtet werden. Eine grundsätzliche Konsequenz, welche das gesamte moderne Denken innerlichst bestimmt, besteht in der Unterscheidung des sittlichen vom theoretisch-wissenschaftlichen Denken.

Durch keinen anderen Zug scheidet sich Descartes bei aller seiner überragenden Größe als wissenschaftlicher Führer der neueren Philosophie von dem innersten Geiste dieser selbst so abstoßend, so hart das moderne Bewußtsein verletzend als durch den Mangel dieser Unterscheidung. Und nicht darin etwa liegt der Fehler, daß er den Begriff Gottes in tiefer Erfassung des ontologischen Problems zu einem hervorragenden Ausdruck seines Prinzips der Gewißheit macht, sondern darin wird man, wie von dem Gespenst aus einer anderen Welt erschreckt, daß er plötzlich fragen kann, Gott könnte ja auch ein *mauvais génie* sein, dessen Wohlgefallen die Täuschung der Menschen sei. Hier fällt die Scheidewand zwischen der sittlichen Welt, sofern sie allein durch Gott verbürgt wird, und der natürlichen Welt, wenn gleich auch diese ihre letzte Realität in Gott finden mag. Und so erklärt es sich, daß auch Descartes in seiner

Moral die Psychologie der Affekte und ihres Gipfels, der Glückseligkeit, verfolgt.

Kant hat den ethischen Geist der Deutscher zu seiner Vollendung gebracht durch seine Unterscheidung zwischen Logik und Ethik.

Es war sicherlich eines der wichtigsten Momente für sein langes Zögern bei der Niederschrift der Vernunftkritik, daß er über diese Grundfrage erst allmählich zu voller Klarheit kam. Aber es war schon entscheidend, daß er die logische Frage allein sich zum Problem machte, obschon er sie gar nicht isoliert durchführen konnte. Was steht nicht Alles von der späteren Ethik in der Vernunftkritik schon berührt und ausgeführt. Dennoch aber sollte das neue Glied des Systems erst erstehen. Der erste Streich war dazu gegen die angebliche Identität der beiden Probleme zu führen, und er konnte nur in der isolierten Behandlung, wenigstens in der Isolierung des logischen Problems, als des Fundamentes der Erkenntnis, geführt werden.

Unterscheidend war die erste Forderung. Wenn man sonst auch schon die moralische Gewißheit von der logischen unterschied, so war sie damit überhaupt nur dem Namen nach noch als Gewißheit beibehalten. Und die Folge konnte daher umgekehrt werden: die Moral steht jenseits aller wissenschaftlichen Gewißheit, welche selbst dadurch unvermeidlich herabgesetzt wurde. Jetzt aber galt es zunächst eine Hervorhebung der wissenschaftlichen Gewißheit, die jeden Verdacht ihrer Verkürzung ausschloß. Aber diese Hervorhebung mußte in selbständiger logischer Begründung festgestellt werden. Kein anderes Problem darf sich in diese Isolierung einschleichen. Es ist, als ob es für den denkenden Geist schlechterdings kein anderes Problem geben sollte als die logische, die wissenschaftliche Wahrheit.

Wie in der Lessingschen Parabel, verlangt der Geist hier nicht sowohl die Wahrheit, als das Forschen nach ihr. Die Energie des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs war zum Fundament des kritischen Idealismus geworden. So mußte das ethische Problem gegen das wissenschaftliche zurücktreten, als von ihm methodisch unterschieden. Aber wenn das geschehen war im ersten Gliede, so konnte nunmehr das zweite Glied rechtmäßig sich erheben.

Was hat man nicht alles gegen Kants Ethik an Mißverstand und Unverstand aufgebracht, nachdem die Großen unserer großen Zeit sie als eine Wahrheit erkannt hatten. Der Formalismus erklärt sich als Vorwurf aus dem allgemeinen methodischen Mißverständnis; aber daß man den Aktualismus in seiner aggressiven Kraft nicht verspüren konnte, das beweist unwiderleglich die sozial-politische Naivität, die nur aus der vormärzlichen Zeit einigermaßen verständlich wird.

Um streng und unabhängig von aller psychologischen und auch von der geschichtlichen Erfahrung rein aus der Grundlegung eines Sittengesetzes heraus die Ethik aufzubauen, hatte Kant dem Menschen das Vernunftwesen entgegengestellt. Der schale Spott verging sich besonders an diesem Terminus, den er mit den lieben Engelein ausmalte. Hingegen aber trat in die Grundlegung dieses Vernunftwesens die Menschheit ein, die Menschheit an Stelle des Menschen. Und wie methodisch und in Analogie zu dem Gesetze der theoretischen Erkenntnis für das Problem der sittlichen Erkenntnis ein allgemeines, ausnahmsloses Gesetz gefordert wurde, so trat objektiv zur Natur in Analogie die allgemeine ausnahmslose Menschheit.

So wurde der Horizont der Ethik himmelweit geschieden von der Moral, die bei Aristoteles und bei den Engländern als Problem gesucht wurde. Für die Menschen schien aus diesem Gesichtspunkte nichts erstrebenswerter, als was ihnen mit den Tieren, mit allen Lebewesen gemein ist: das Streben nach Lust und nach dem Minimum von Unlust. Jetzt aber klafft eine Scheidewand zwischen dem Menschen der Menschheit und dem Menschen der Lebewelt und der Geschichtswelt selbst, sofern sie nicht im Horizonte der Menschheit steht.

Das war der methodische Grundsinn des kategorischen Imperativs, in dem die Pflicht nicht das Fundament bildete, sondern nur die allerdings notwendige Konsequenz war. Im Stile jenes berühmten Buchschlusses könnte man sagen: der gestirnte Himmel über mir und die Menschheit in mir. Auf diesen methodischen Ausgang hatte schon die Vernunft hingesteuert, indem sie für die Idee Platons die Lanze brach und mit aller Deutlichkeit der Popularität den Gegensatz zwischen Idee und Erfahrung hinwegtilgte: der nicht vorhanden wäre, wenn man nach der Idee

die Erfahrung eingerichtet hätte, so daß Kant hier gegen seine sonstige Zurückhaltung die Berufung auf die Erfahrung eine pöbelhafte nennt. Mit solcher Erbitterung teilte er die Welt in die von der Erfahrung beherrschte und in die der sittlichen Ideen oder die souveräne Sittenwelt der Menschheit.

Die Menschheit scheint vornehmlich der weltbürgerlichen Gesinnung des deutschen Humanismus zu entsprechen, wenngleich sie als methodische Idee zur unmittelbaren Beleuchtung des menschlichen Individuums führte. Aber das Individuum forderte nicht nur unter der Mannigfaltigkeit der Völker, sondern nicht minder innerhalb des eigenen Volkes und Staates jene ideale Beleuchtung. Es war ein alter Gedanke der theologischen Metaphysik, ob der Mensch oder das Universum der letzte Zweck der göttlichen Schöpfung sei. Dem kurzsichtigen Relativismus gegenüber konnte es richtiger scheinen, den Menschen zurückzusetzen gegen das All. In solchem Urteil aber würde sich nur die theoretische Spekulation und Forschung mit dem Zweckprinzip vereinbaren. Anders steht es beim Problem der Ethik. Vor ihr mögen Himmel und Erde vergehen, wenn nur die Sittlichkeit bleibt. Mithin kann auch der Mensch nicht als Mittel auszudenken sein für einen anderen Zweck, als den er selbst als Träger der Sittlichkeit vollzieht.

Eine andere Anwendung aber bietet sich in der geschichtlichen Erfahrung von den Menschen dar, und sie darf man nicht übersehen, wenngleich man nicht von ihr ausgehen darf. Je mehr man sich aber von ihren Komplikationen und Konflikten zu durchdringen hat, desto greller treten die Gegensätze entgegen, welche die Menschen selbst gegeneinander bilden. Es leuchtet dem politisch geschärften Blicke auf einmal die Einsicht auf, daß die Menschen aller geschichtlichen Wirklichkeit keineswegs als Selbstzwecke ihr Dasein beschreiben, sondern daß sie beinahe allesamt und ohne Ausnahme einander als Mittel gebrauchen, nur daß die einen mehr ein glänzendes Elend in diesem Mitteldasein führen, und daher den Schein selbstherrlicher Selbstzweckheit auf sich ziehen.

Hier ließ nun Kant seine verbesserte Zwecklehre, die identisch ist mit seiner ethischen Ideenlehre, zu einer Anwendung kommen, in welcher

der theoretische Ethiker zum Bahnbrecher der deutschen Politik wurde.

Die Menschheit wäre nur ein Wort ohne ideale Lebenskraft, wenn sie nicht in den Völkern, in jedem Volke zur Richtlinie der Humanität würde. Und ebenso bliebe sie ohne die volle Ausschöpfung ihrer Idealität, wenn sie nicht in jedem Menschen den Wert, die Würde seines Lebens ausmache.

Diese beiden Worte fassen den Gegensatz von Ideal und Leben in sich. Der Wert ist der Marktpreis, den die Ware erlangt auf Grund dessen, daß ihr Produzent, der Arbeiter, sein Leben preisgibt für den Lohn seiner Arbeit, der somit nicht allein den Preis der Ware, sondern auch den Preis seiner Arbeit und seines Lebens ausmacht. Diesen Wert hat der Mensch auszuwirken in dem Arbeitsmarkte der nationalen und internationalen Wirtschaft. Dieser Wert ist der Gebrauchswert des Menschen für den Zweck des sogenannten Nationalreichtums. Dieser Wert macht ihn lediglich zum Mittel für diesen Zweck, den man auch mit dem der Kultur — zu identifizieren pflegt.

Ein anderes aber ist die Würde, welche die Menschheit dem Menschen überträgt. Was ist denn der wirkliche Sinn dieser terminologischen Worte? Es ist traurig genug, wenn man ihn nicht deutlich findet. Der Mensch ist eben das bekannte Individuum der Erfahrung, das nur Mittel ist für einen Zweck, der außer ihm liegt. Welcher Zweck aber liegt im Menschen selbst? Das Problem der Ethik gibt darauf die Antwort: die Menschheit ist dieser Zweck, der in den Menschen gelegt werden muß. Und wenn die Menschheit in dem Menschen liegt, so muß sie in ihm geachtet und gehütet werden. Sie darf nicht bloß als Mittel abschätzbar und brauchbar gelten, dieweil es ja gar keinen anderen Zweck gibt, als der nunmehr aus der Menschheit des Menschen hervorstrahlt, mahnend und versöhnend, Himmel und Erde verbindend. So hat die Idee der Menschheit auch den Begriff des Menschen zur Idee emporgehoben; der Mensch der geschichtlichen, der wirtschaftlichen Erfahrung hat jetzt aufgehört, bloß im Mittelspiel des Arbeitsmechanismus in Reih und Glied zu stehen; er ist jetzt in das Reich der Ideen, in das Reich der Zwecke, das ist das Reich der Selbstzwecke, ein-

getreten: der Mensch ist Menschheit, die Menschheit ist Mensch geworden.

So erfüllt sich der Sinn und Gehalt des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß du die Menschheit in Deiner Person, als in der Person eines jeden Anderen, niemals bloß als Mittel, jederzeit zugleich als Zweck brauchst.“ In jeder Person ist die Menschheit die Persönlichkeit. Sie macht sich selbst zu einer sittlichen Person, welche wiederum bedingt ist durch jede andere Person, sofern Du in ihr die Menschheit ehrst, sofern Du sie im großen Mechanismus der Kultur, in dem ein Jeder als Mittelwesen dienen muß, dennoch als solches nicht untergehen läßt, sondern sie zugleich einhebt in die wahrhafte Menschenwelt der persönlichen Selbstzwecke, in der, trotz dem Determinismus in der Welt der Erfahrung, nichtsdestoweniger die reine Luft der Freiheit weht, die Lebensluft, als Grundlegung für Menschen der Menschheit, sofern sie verantwortliche Handlungen vollziehen wollen, und nicht nur materielle Bewegungen. So geht der Selbstzweck in das Prinzip der Freiheit über, die Kant zum Prinzip der Autonomie präzisiert und aktualisiert hat.

Sicherlich ist diese Ethik Kants ein hinreichend deutliches Dokument philosophischer Originalität. Vielleicht wäre es keine Paradoxie, wenn man die Originalität seiner Ethik, das spätere Werk seiner Systemschöpfung, sogar über die der Logik stellen wollte. Und dennoch springt aus jeder Fuge in diesem ethischen Gebäude der deutsche Baugeschmack hervor. Auf die Vergangenheit haben wir uns schon bezogen, und wie wir in der Rechtfertigung durch den Glauben die allgemeine Rechenschaftlegung der Hypothese in Analogie setzen möchten, so läßt sich ein gerader Fortschritt einsehen von jener Rechtfertigung, die grundsätzlich, obschon freilich nicht ausdrücklich, alle Dokumente der religiösen Erfahrung gegen die eigene Kontrolle zurückstellt, zu dieser Grundlegung, die man als die des Himmels auf Erden, aber für die Erde, und auf daß sie nach jenem Himmel sich verwandle, bezeichnen möchte.

Jetzt hat der Idealismus seine praktische Probe bestanden. Was nützt es, wenn er nur am Universum sich bewähren, und nicht zugleich für die Menschenwelt, wenngleich nicht schon in ihr, sich bestätigen kann? So hat die unsichtbare Kirche zur Ideenwelt der menschlichen Selbstzwecke

geführt, und der Idealismus hat sich erfüllt am Menschen und an seiner Geschichte.

Diese Ethik der Menschheit im weltbürgerlichen und im politischen Sinne brachte Kant der Welt, bevor die französische Revolution eingetreten war, wenngleich wir nicht etwa undankbar den Einfluß ignorieren, den Rousseau auf ihn geübt. Indessen war ja dies der Fehler der Napoleonischen Revolution, daß sie nicht die Menschheit für die Völker, sondern anstatt der Völker einsetzte — und so kam das Zeitalter der deutschen Befreiungskriege.

Nicht die schmäbliche Anklage, mit der man jetzt allgemein unsere nationale Selbstverteidigung entstellt, sondern der literarische Sachverhalt und die wissenschaftliche Pflicht, ihn nach Kräften zu erhellen, führt mich hier zu dem an sich interessanten Verhältnis, welches zwischen den Begründern des preußischen Heerwesens und Kant, zwischen den Kriegern nach der Platonischen Ständeeinteilung und der Philosophie selbst besteht.

Die erste Erörterung dieser Frage enthielt meine Kaiser-Geburtstagsrede bei der Feier der Universität Marburg 1883. Und ich konnte damals den Anregungen folgen, die ich einem wahren Freunde meines persönlichen und meines Universitätslebens verdanke, Conrad Varrentrapp, dem ich ein treues Andenken freundschaftlicher Liebe und aufrichtiger Verehrung bewahre. Ihm war es eine Freude, meine Überzeugungen und Gefühle für den deutschen Idealismus mit seinen historischen Aspirationen und seinem Enthusiasmus für den idealen Aufstieg der deutschen Geschichte zu verknüpfen. Und für diese Verschmelzung von Idee und Wirklichkeit gibt es kein sprechenderes Beispiel als die Entstehung der deutschen Heerverfassung ebenso aus dem Geiste Kants, wie schlechthin aus der Lebensnot und Lebenskraft des deutschen Volkes.

Das Territorium bildet auch hier die nächste Vermittlung. Wie Kant sein Lebtag Königsberg nicht verließ, so wuchs ihm dort der nächste Umkreis seiner Schule und seines Kulturanhangs heran. Und wie von hier aus die Befreiungsschaar aufgerufen wurde, so war der Oberpräsident von Schön, sein unmittelbarer Schüler und Anhänger. Und der Nächste im Kreise von Scharnhorst und Gneisenau, der General von Clausewitz,

wurde nach Berlin geschickt, um dort in der Militärakademie bei Kiesewetter Vorlesungen über die Kantische Philosophie zu hören, deren Nachwirkungen in seinem großen Werke vom Kriege unverkennbar sind.

Endlich sind auch die Spuren Kantischer Lehren, und zwar ebenso die ethischen, wie die methodisch logischen, in der preußischen Heeresverfassung selbst unverkennbar enthalten, welche ein anderer unmittelbarer Schüler Kants, der General von Boyen, entworfen hat.

Es ist schon ein seltenes und wundersames Zusammentreffen, welches hier der deutschen Philosophie begegnet ist, nicht nur mit der unmittelbaren Aktualität, und zwar in deren bedrängtester Notlage, sondern auch mit dem Aufschwung in eine Zukunft, welche die Neugründung der deutschen Nation zu bringen hatte. Es ist eine große Fügung in der Geschichte eines Volkes, welches dieses Zusammentreffen, vielmehr diese Vereinbarung, diese Gemeinschaft der nationalen Arbeit an den äußersten Enden des Denkens und der Tatkraft bildet. Und wenn es noch eines Zeugnisses bedurfte, daß der Idealismus Kants ein Erzeugnis der deutschen Philosophie sei, so hat diese Verbindung von Theorie und Praxis für Sein oder Nichtsein der Nation den untrüglichen Beweis dafür geliefert. Wer einen solchen Heerbann um sich schaaren konnte, aus dem mußte der deutsche Geist in seiner geschichtlichen Wesenheit gesprochen und geweissagt haben.

Die politische Selbständigkeit der Nation ist nur die erste Vorbedingung der nationalen Aufgabe; die Menschheit ist nicht nur der Leitbegriff der Völker, sondern, wie wir aus dem kategorischen Imperativ gelernt haben, ebenso sehr der der Individuen, sofern sie als Glieder des Staates lebendig werden und in einem stetigen Regenerationsprozeß den Organismus des Staates aufrecht erhalten sollen. Das 19. Jahrhundert brachte den vierten Stand, den Stand der Arbeiter auf die Weltbühne. Und mit ihm entstand ein neues Stadium in der Entwicklung der Staatsidee. Für den sittlichen Geist einer Nation besteht das entscheidende Kriterium in seinem Verhalten zur Arbeiterpartei. Der Staat bedurfte hier der ebenbürtigen Anregung durch die Idee der Gesellschaft, die ihrerseits den Staat vor dem Anarchismus schützt, zu-

gleich aber ihn in seinen positiven Rechten und Gesetzen seiner eigenen sittlichen Uridee gemäß zu erneuern antreibt.

Während Hegel zwar nicht eigentlich, nicht theoretisch die historische Rechtsschule begründete, wurde seine Dialektik aber fruchtbar für die Festigung des Staatsbegriffs. Und hier zeigt sich der wurzelhafte Zusammenhang der Begriffe Staat und Gesellschaft. Denn während die Anhänger der Rechtsgeschichte den rechten Flügel der Schule bildeten, gingen andere, echte Anhänger der Dialektik nach links und strebten den Staat nach dem objektiven Geiste der Gesellschaft zu bewegen. Im brennenden Kampf des Abgeordnetenhauses um die Militärreform entstand die allgemeine deutsche Arbeiterpartei.

Im Jahre 1862, ein Jahr bevor Ferdinand Lassalle diese Gründung gelang, hielt er am Hundertjahrtage Fichtes die Festrede in der philosophischen Gesellschaft. Er gibt ihr den Titel: „Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes“. Unser Thema im Hinblick auf Kant behandelt Lassalle in dem auf Fichte. Mit sachlichem Recht, wengleich, wie wir gesehen haben, nicht mit vollem historischen, leitet Lassalle die Idee des deutschen Staates von Fichte ab. Und man kann vielleicht auch die historische Einschränkung abschwächen; denn Fichte hat in der Tat in hellen Flammen auflodern lassen, was bei Kant in erster Glut erglomm.

Und nun ist es auffällig und schier unbegreiflich, wie Lassalle in Fichtes Worten den deutschen Staat, den Staat der Deutschheit als den Staat der Zukunft aus dem Geiste der deutschen Metaphysik heraus verkünden konnte, ohne daß eine Anspielung nach dem neu erstehenden Mittel hin erging, diesen Staat der Zukunft „mit Bewußtsein“ hervorzubringen. So tief lebte in diesem philosophierenden Manne der politischen Tatkraft der Glaube an die Kraft des ethischen Idealismus im deutschen Gedanken. Und in dieser nationalen Lebendigkeit ließ er Hegel gegen Fichte zurücktreten, dessen Staat der Zukunft, seiner Idee des Sozialismus gemäß, die echte, der ursprünglich Lutherischen Deutschheit entsprechende Zurüstung forderte: in der allgemeinen National-Erziehung, der Fortbildung der allgemeinen staatlichen Schulpflicht.

Das politische Wahrzeichen des Staatsbürgers im Geiste des durch die Idee der Gesellschaft vertieften und verbürgten Staates ist der Anteil am Staatswillen, den das allgemeine Wahlrecht erteilt. Als Bismarck zu dem Gedanken sich erhob, das Deutsche Reich ins Leben zu rufen, da erfaßte er den Anker des allgemeinen Wahlrechts, und mit der Berufung auf dieses Palladium lehnte er die Einladung zum Fürstentage ab. Das Deutsche Reich hat sich mit diesem wahrhaften Staatsbürgerrecht an einem schweren Tage behauptet. Aber was man uns unter der Anklage des Militarismus vorwirft, das zielt hauptsächlich darauf, daß in Preußen der Abstand von dieser Idee des allgemeinen Stimmrechts noch nicht aufgehoben ist.

Aber über diesem Mangel darf der Vorzug nicht übersehen werden, den die deutsche Sozialpolitik bildet. Dem Ruf nach dem allgemeinen Wahlrecht vom August 1863 entspricht die kaiserliche Botschaft vom November 1881, in der Bismarck die staatliche Fürsorge der zu Staatsbürgern ernannten Arbeiter zu einer der Grundpflichten des Staates erhob. Damit ist der kategorische Imperativ auch des Arbeiters, als des Endzwecks der Menschheit, in den Organismus des Staates eingefügt, und damit erst ist der Arbeiter ein lebendiges Glied im nationalen Staate geworden, und nicht nur ein Mittelglied für den Zweck des Eudämonismus geblieben. So stoßen am letzten Ende die formalen Prinzipien aufeinander: die Idee der Menschheit oder aber der Eudämonismus.

Wer daher den Materialismus der Geschichtsauffassung ehrlich bestreitet, der muß die Magenfrage auch im Eudämonismus des Nationalreichtums erkennen, und da wie dort die Grundlegung der Menschheit als das durchgreifende Prinzip des Staates und der Menschengeschichte anerkennen und zur Geltung bringen.

3.

Das elementarste Werk des Volksgeistes ist die Kunst, und sein philosophisches Zentrum strahlt demgemäß nach allen Seiten der Kunst aus. Es ist schon bedeutsam, daß die Ästhetik zu einer selbständigen Disziplin erst in Deutschland wird, und zwar ein knappes Menschenalter vor ihrer Begründung durch Kant. So hat Alexander Baumgarten mit seiner *Aesthetica* die Aufnahme der

Ästhetik in das System der Philosophie vorbereitet, während vorher die ästhetischen Probleme in der Philosophie verstreut und bald mit den logischen, bald mit den ethischen Fragen vermischt blieben. Diese Aussonderung des ethischen Problems zum Behufe seiner systematischen Verknüpfung ist allein schon ein wichtiges Merkmal in dieser zentralen Wendung des Volksgeistes. Und nicht weniger ist es für Kant charakteristisch, dessen Studien ihm am wenigsten das ästhetische Problem nahelegten, daß er es aber als seine systematische Mission erkannte, auch diese Eingliederung zu vollziehen. Er vollzog sie nach seiner allgemeinen Methodik mit dem Terminus der Form.

Wie das Schöne auf der doppelten Voraussetzung der Erkenntnis und der Sittlichkeit beruht, so hat die Form zunächst die doppelte Bedeutung: als logische und als ethische. Und von dem Grunde dieser beiden Formen erst erhebt sich die neue, die ästhetische Form.

Die logische Form wird durch das gesamte technische Gebiet der Kunstschöpfung vertreten. Aber schon in dieser Vorbedingung waltet der Künstler; schon in dieser Form schafft er Vorsorge für sein Schaffen. In jeder Bedeutung bedeutet die Form zugleich das Genie des Künstlers. So hat Lionardo die Optik behandelt in seinem Traktat, so Dürer die Maßverhältnisse. Aber zu dieser wissenschaftlichen Grundform muß die Form der Beseelung hinzutreten. Das gilt für alle Kunstarten. Und hier erst tritt die ganze Individualität des Genies in die Wirklichkeit, während die Technik noch Spuren der Tradition festhält. Und unmittelbar von hier aus ersteht die neue ästhetische Form, und zwar ebenso für den Beschauer, wie für den Schöpfer.

Bei Dürer kann man diese Stufenleiter der Form durchlaufen. Sein Porträt ist Maß und Seele. Aber die Seele schlechthin, die menschliche Beseelung der Körperformen genügt ihm nicht. Wie in seiner Zeit der deutsche Volksgeist aus der Völker-Katholizität heraus als eine eigene Kulturkraft sich emporhebt, so will er auch das deutsche Antlitz erschaffen, wie es noch nicht da ist, noch nicht da sein kann, während die Italiener ein solches Problem sich gar nicht zu stellen brauchten, da ihre Heiligenbilder italienische Modelle sind. Der Christus des Abendmahls hat, wie Wölfflin so fein sagt, die Geste des Italieners jener Zeit.

Wie hätte nun aber Dürer sein deutsches Gesicht anders erschaffen, anders erschauen sollen, als im Geiste der Reformation, der er mit seinem Geiste anhing? Der Geist dieser Reformation aber sollte der neue Geist Christi sein, der in der Schule von Nürnberg gelehrt und gepflegt wurde. So scheint es sich zu erklären, daß Dürer so viele Christusbilder als Selbstporträts malt, oder wie man ebenso sagen kann, so viele Selbstbildnisse nach dem Bilde Christi malt. Beide Vorwürfe schmelzen für ihn zusammen. Er will das deutsche Gesicht erfinden. Er kann es nur als das neue christliche Gesicht erfinden wollen. Aus sich heraus muß er, der reformatorischen Gesinnung gemäß, den Geist Christi sich lebendig machen. So muß er denn auch aus dieser neuen Richtung des Geistes den neuen Vorwurf, der ihm vorschwebt, das deutsche Antlitz erschaffen. Aus der Innerlichkeit seiner Religiosität erklimmt der deutsche Geist seinen malerischen Höhepunkt. Und immer wieder dürften es ethische Motive sein, welche, im Wechsel der religiösen Formen, den bildnerischen Geist der deutschen Malerei anregen und zu neuer Originalität erwecken.

In der Poesie ist die Lyrik der tiefste Brunnen. Denn sie ist das Erlebnis und das Bekenntnis der Liebe. Und alles Schöne wird aus der Liebe geboren, aus der Liebe zum Menschen, zum Menschen der Natur und zur Natur des Menschen. Alle andere Poesie muß mit diesem Urquell der Lyrik verbunden bleiben.

Auch die Lyrik muß eine Epoche bilden im Innersten der Neuzeit. Das Mittelalter hatte Minnelieder und Marienlieder gesungen. Aber beide haben es nicht zur Unzweideutigkeit reiner Formen gebracht; auch das fromme Lied nicht. Die Menschenliebe hat von ihm aus Wahrheit und Reinheit nicht gewonnen. Da kam die Reformation und warf die Psalmen unter die Menge, die immer neue Auflagen von dieser Lutherischen Übersetzung davon verschlang. Die Psalmen atmen die Liebe zu Gott; es rauscht in ihnen die Gewalt dieser Liebe, die nichts anderes sucht und nichts Höheres verlangt. Der Gott, den diese Liebe sucht, ist der rein geistige Gott, von dem es kein Bildnis und kein Gleichnis geben darf, an den daher auch kein erotisches Spiel sich hinanwagen kann. Seine Liebe ist Ehrfurcht, aber seine Ehrfurcht auch

Liebe und Sehnsucht. Denn nicht ein abstraktes Verlangen bezieht sich auf ihn, sondern die Seele verzehrt sich in diesem Suchen und Verlangen, sie schmachtet und ihre Eingeweide brennen.

Keine Lyrik hat gewaltiger diese Sehnsucht der Seele nach Gott erlebt und bekannt, wie die Psalmen sie offenbaren. Das ist die neue Religiosität, welche der neue Geist herbeisehnt: das lebendige Gottsuchen, das Verlangen nach dem Leben mit Gott und vor Gott. Aber die Erlösung dieser Liebe erfolgt von allen Anwandlungen der menschlichen Erotik, mit denen das geistliche Lied, wie die Mystik, überhaupt ihr gefährliches Spiel wagt. Mit seiner deutschen Psalmenübersetzung dürfte Luther nicht zuletzt die neue Welt erobert haben. Und aus ihr ist zugleich die Verjüngung des deutschen Volkslieds hervorgegangen, ebenso wie wiederum das Kirchenlied.

Goethe hat der deutschen Lyrik die Vollendung gebracht. Wodurch denn? Etwa dadurch, daß er die Gedankenpoesie Schillers verlassen hätte? Dagegen sprechen so viele der allermächtigsten seiner Lieder, die die Weltschöpfung in ihren Kreis ziehen: „Allah braucht nicht mehr zu schaffen, wir erschaffen seine Welt.“ Das Geheimnis seiner Lyrik liegt vielmehr in der deutschen Liebe, wie Heinrich von Kleist sie definiert hat: „So was ein Deutscher Liebe nennt, mit Ehrfurcht und mit Sehnsucht, wie ich Dich.“ Diese Ehrfurcht und Sehnsucht ist auch die Liebe in den Psalmen. Und dieses Doppelgefühl, das der Ehrfurcht, die das eigene Selbst herabdrückt vor dem Unendlichen, nach dem sie sich hinsehnt, zu dem sie daher eine Verwandtschaft in sich fühlt, diese Liebe ist nicht nur die religiöse geblieben, sondern, wie diese selbst als Urform der Lyrik ersteht, so hat der deutsche Geist diese ursprüngliche Psalmenliebe in seinem Liebeslied erhalten und dadurch seiner Lyrik die Vollendung gegeben.

Goethe hat selbst in dieser Frommheit der Liebe seine Vollendung erreicht. „Dem Frieden Gottes, welcher Euch hienieden mehr als Vernunft beseligt — wir lesen's — vergleich' ich wohl der Liebe heitern Frieden in Gegenwart des allgeliebten Wesens . . . In unseres Busens Reine wogt ein Streben, sich einem Höheren, Reinern, Unbekanntem aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben . . . wir heißens fromm sein. Solcher seligen Höhe fühl' ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe.“ So dichtet der Greis in der „Trilogie

der Leidenschaft“. Aber im Grunde hat der Jüngling von Sesenheim nicht anders von seiner Liebe gedacht. „Und Zärtlichkeit für mich, ich hofft es, ich verdient' es nicht.“ So demütig, so ehrfürchtig seufzt die Sehnsucht in „Willkommen und Abschied“. Nur aus dieser Verklärung der Liebe wird die Lyrik Goethes in ihrer Wahrhaftigkeit bei allem Wechsel der individuellen Neigungen, allezeit als Urkraft, gleichsam als Entwicklungsmoment seines ganzen Menschen, als Entwicklungsmoment seines Volksgeistes in seiner Persönlichkeit verständlich. Er ist eine Verkörperung des Eros; er liebt die Liebe, er ist die Liebe, die eben Ehrfurcht und Sehnsucht ist. Für ihn mußte die Lyrik das höchste dichterische Problem bleiben.

Indessen zeigt sich an dieser Goetheschen Vollendung des deutschen Wesens dessen Begrenzung durch Schiller. Die Lyrik ist eben nicht durchaus nur Liebesdichtung. Die Psalmen mit ihrer Urkraft sprechen dagegen. Und der Sehnsucht nach Gott muß zur Seite treten für den Menschen des Idealismus die Sehnsucht nach dem Ideal. „Du mußt glauben, du mußt wagen, denn die Götter leihn kein Pfand.“ Dieser Wagemut muß auch Sehnsucht und Liebesverlangen des modernen Menschen bleiben. „Nur der Körper eignet jenen Mächten, die das dunkle Schicksal flechten; aber frei von jeder Zeitgewalt... wandelt göttlich die Gestalt. Wollt Ihr hoch auf ihren Flügeln schweben, werft die Angst des Irdischen von euch, fliehet aus dem engen dumpfen Leben in des Ideales Reich.“ Das Ideal und das Leben in Vereinigung, das ist die Liebe Schillers.

Das Ideal ist nicht mehr das Reich der Schatten, sondern es soll das Leben durchdringen, auf daß die Freiheit das Schicksal überwindet und das Leben in das Land der Freiheit verwandelt. Das ist nicht abstrakte Gedankenpoesie; das ist die Vermenschlichung des Sittengesetzes, wie Schiller immer sie suchte; auch das ist die alte Psalmenliebe. Und es ist deutscher Geist, den Schiller in dieser Liebe, in dieser Lyrik geschaffen und gestaltet hat.

Die Frage des Dramas steigt hier auf; wir widerstehen der Versuchung, sie zu berühren. Nur von Goethe sei es noch beachtet, daß sein Drama, sein Faust, als eine große Lyrik sich fassen läßt. Das Erlebnis des Menschen, als Mann und als Weib, bei dem Bekenntnis ihres Erlebens an einander und bei der Erlösung. Indessen vor

der Erlösung durch einander wirkt doch noch gleichsam der Geist Schillers in Goethe. Denn Faust erlöst sich selbst, bevor Gretchen ihn erlösen will. „Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.“ Das ist sein letztes Wort, nachdem ihm das Augenlicht erloschen ist. So entwickelt sein Erlebnis sich zum Bekenntnis der sozialen Ethik, welche in dem freien Grunde mit dem freien Volke ihre nationale Vorbedingung anerkennt. Der deutsche Geist hat im Faust nicht nur den tiefsten Schatz der Weltliteratur gespendet, sondern von allen Windrichtungen der eigenen und der Weltkultur her in der Nußschale des Gefühls die höchste Welt des Geistes offenbart.

Von allen Merkmalen der deutschen Eigentümlichkeit ist das stärkste die Musik. Und da die Musik, die nur Be-seelung des Atems ist, an Innerlichkeit und nachahmbarer Gestaltung allen Künsten voransteht, so bestätigt sich darin wiederum die Innerlichkeit der deutschen Eigentümlichkeit. Auch sie ist aus der Reformation entsprungen. Die Form übrigens spielt auch hier ihre Doppelrolle. Wie Galilei sich sein Fernrohr erfindet, so erbaut sich auch Bach seine Orgel, in deren Bau sich daher gleichsam der Formenbau der Fugenkunst fortsetzt. Die logischen Formen der Musikwissenschaft bilden ihren theoretischen Untergrund. Nun drängt aber, wie aus der Religion, so aus der Sittlichkeit überhaupt der sittliche Geist zum Ausdruck, und die religiöse Lyrik kann ihm den schon über-liefern. Die Verbindung von Ton und Wort ist eine ursprüngliche, und sie erhält sich in aller Entwicklung. Wie Bach kraft dieser ursprünglichen Verbindung den Choral gestaltet und auf ihm den Chor und das Oratorium aufbaut, wie er darin unserem Händel zur Seite tritt, das ist wiederum eine geschichtliche Symbolik in dieser musikalischen Offenbarung des deutschen Geistes. Und wir können hier schon einen großen Sprung machen, indem wir sogleich die Vollendung beachten müssen, welche Beethoven für diese Gattung außer in der Missa sollem-nis in der neunten Symphonie erreicht hat. Alle absolute Musik wird hier zum Vorhof für das eigentliche Heiligtum, welches er im Bunde mit Schiller aufrichtet. Nicht das Oratorium, nicht die Messe, sondern die reine Menschen-liebe, gegründet auf den reinen Gottesglauben, soll die

Musik ausströmen; kraft dieses Gedankens soll sie ihr Gefühl vollenden.

Indessen der Triumph der Musik geht doch noch höher, wenn sie nicht nur zur Begleitung des Wortes gebraucht wird. Jetzt entfaltet die deutsche Musik ihre geheimste Innerlichkeit und dabei ihre gewaltigsten Zauber. Die Symphonie und das Streichquartett, vom Dreigestirn Haydn, Mozart, Beethoven geschaffen, sind Musterzeugen des deutschen Geistes. Möchten andere Völker immerhin Musik von solchem Werte hervorgebracht haben, so können wir sie nicht in der gleichen Richtung der Innerlichkeit uns vorstellen.

Und hier liegen auch die Gründe für die Geschmacksdifferenzen, die auch für deutsche Hervorbringungen bestehen. Nicht alles, was Deutsche schreiben, ist deutsch gedacht. Aber da sie Deutsche sind, und deutsche Musik auch in sich aufgenommen haben, so wird ihre Verführung größer, wenn sie selbst nicht die deutsche Art in ihrer Seele tragen. Irrungen sind hier um so eher möglich, als sie ja schon bei ausländischer Poesie so häufig sind. Die Kennzeichen sind gewiß vorhanden; aber wer vermag aus der Seele der Formenlehre heraus in die Seele der Komposition hineinzuschauen, um zu prüfen, an welcher Grenze das Können aufhört, so daß der niedere Geist sich einnisten kann. Der Volksgeist ist objektiv ein sicheres Kriterium; aber er wird subjektiv ebenso verfälscht, wie andere seiner Merkmale solcher Verfälschung nicht entgehen können. Der Volksgeist aber hat seine historischen Muster.

In Mozart hat er eine Form der Oper geschaffen, durch welche er das Fehlen eines Dramas im Geiste Shakespeares ersetzt. Mozarts Oper ist die Übersetzung Shakespeares in Musik. In diesen Schöpfungen wird Mozart die Ewigkeit der Musik beherrschen; sie tragen das Gepräge seiner Individualität. Und das Individuum ist nicht minder in der Musik als in allen anderen Künsten von ewiger fruchtbarer Originalität.

Aber die Entwicklung von Mozarts Oper hat nicht nur ihre Vollendung, sondern auch ihren Abschluß gefunden in der Zauberflöte. Und damit ist Mozarts Geist wie heimwärts gegangen an die Wiege seines Volksgeistes. Die Gedanken des Illuminatenordens, dem er sich hingibt, überwältigen seinen sittlichen Geist, er glaubt an den ewi-

gen Frieden der Menschheit, und wie er selbst seinem Frieden entgegengeht, so tönen bereits die feierlichen Klänge des Requiems in diese Chöre und diese Arien der Zauberflöte hinüber. Nicht allein Beethoven, auch Mozarts Schwanengesang ist die religiöse Menschenliebe.

Nun aber begibt sich etwas Wundersames, was die innerste Triebkraft des deutschen Volksgeistes hier bezeugt. Innerhalb dieser Oper entsteht schon diejenige musikalische Form, die wiederum an sich eine deutsche Eigentümlichkeit, besonders aber in ihrer Ausbildung eine solche bilden möchte. In der Arie Paminas: „Ach, ich fühl', es ist entschwunden“ möchte die erste Spur des deutschen Liedes zu erkennen sein. Und dieses Lied ist wiederum nur die Analogie zu der rhythmischen Form des Adagio, welches selbst wiederum eine Eigentümlichkeit der deutschen Musik bilden dürfte, besonders wenn man die Epik der Ausspinnung mit dem motivischen Gehalt und seiner Ausgestaltung vergleicht. Es stürmt vom Himmel, wehklagt bis in die Tiefen des Erdenjammers, und will doch nichts anderes besagen und bedeuten, als nur das eigene Herz auszuweiten, so groß es ist, und seine Alleinherrschaft über alles auszubreiten. Die Atemkraft der Langmut erlangt die menschliche Sehnsucht in diesem Adagio, welches von Bach ab mit dem tiefsten Gehalte des motivischen Gedankens die deutsche Musik bestimmt, noch höher zu steigen scheint bei Mozart, und zum beherrschenden Stil bei Beethoven wird.

Welche Aufgabe wäre es, wenn wir von hier zurückschauen wollten, um die Eigenart des deutschen Denkens und Forschens in den Geisteswissenschaften zu beschreiben. Auch sie sind ja durch Kant erneuert worden, nach dem aus dem vorkritischen Kant bereits Herder mächtige Anregungen aufgenommen hatte. So schuf sich die klassische Philologie unter der Führung von Gottfried Hermann an der Vernunftkritik ihre Methode, und Niebuhr begründete in ihr den großen Stil der Geschichtsforschung und Darstellung. Ebenso entstanden die unmittelbaren Einwirkungen auf die Rechtswissenschaft in ihrem historischen, wie besonders ihrem systematischen Teile, den Anselm Feuerbach nach den Grundsätzen der Kritik der praktischen Vernunft errichtete, ohne erst den Beitrag abzuwarten, den Kant selbst für die Metaphysik der Rechtslehre folgen ließ.

Den deutschen Stil überhaupt in seiner Eigenart zu beschreiben, wer möchte heute dieser Aufgabe sich gewachsen fühlen. Aber wer es unternimmt, dem kann es nur gelingen, wenn er den Ursprung der deutschen Art geschichtlichen Forschens und Denkens aus dem Geiste der Kantischen Philosophie zu begründen versteht. —

In schweren Tagen, die uns auferlegt sind, suchen wir uns hier über den Weg unserer Eigenart zu orientieren. Es entspricht nicht deutscher Art, das Eigene zu fördern mit dem Nebengedanken, geschweige dem Zielgedanken, die anderen Völker zu schädigen und in ihrem Kultur-laufe zu hemmen. Deutschland ist und bleibt in der Kontinuität des 18. Jahrhunderts und seiner weltbürgerlichen Humanität. Wir führen Kriege nur zur Wahrung unserer Grenzen und zur Erhaltung deutschen Blutes und Stammes. Unsere Handelsinteressen erfüllen nicht unser geschichtliches Recht. Am Tage der Mobilmachung ist unser Depeschenwechsel mit Rußland und mit England veröffentlicht worden. Klar und rein und ohne Falsch ist hierdurch das Recht unserer Notwehr bezeugt und unsere nationale Unschuld erwiesen. Befreiten Gemütes können wir aus unserer Vergangenheit auf die Gegenwart blicken und auf die Aufgaben, zu denen sie uns aufruft und erhebt. Und von dieser unserer, von der Angst der Schuld und von den Ränken des bösen Gewissens befreiten Gegenwart blicken wir getrost in unsere Zukunft, in die Ewigkeit unserer geschichtlichen Mission und demzufolge auch zuversichtlich auf den unmittelbaren Erfolg unseres Waffenglücks. In uns kämpft die Originalität einer Nation, mit der keine andere sich gleichstellen kann. Das dürfen wir heute mit genauer begründetem philosophischen Rechte behaupten, als es dem Seherblick Fichtes in divinatorischer Klarheit vorschwebte.

Wir zittern heute in vielen unserer besten Köpfe um die Harmonie, die wir wieder mit den Völkern finden möchten. Von ganzem Herzen wollen wir dieses Streben aufrecht halten. Aber die Wahrhaftigkeit allein kann wahrhafte Verbindungen stiften. Und so gehört es zu meiner Aufgabe, auch an uns die Mahnung zu richten, daß wir über dem Streben nach Gemeinschaft nicht hinwegsehen über unsere Eigenart, die treueste Hütung fordert. Wir haben bei diesem Verhältnis der beiden Richtungen,

die gut und notwendig sind, dennoch vielleicht die Wagchale mehr nach dem Schein des Einklangs ausschlagen lassen. Wir haben das Fremde in Literatur und Dichtung viel zu sehr geschätzt und viel zu hoch geschätzt, als daß wir dabei das Eigene in seiner Eigenart wirklich und wahrhaftig hätten behaupten und zu fernerer Fruchtbarkeit hätten erhalten können. Wenn ich vom eigenen Handwerk aus reden soll: wie haben wir uns, um nur an die allerletzten Täuschungen zu erinnern, von der angeblichen Originalphilosophie des Henry Bergson irritieren lassen, und wenig haben wir die Bestrebungen geachtet, die auf die Fortführung unserer Eigenart bei uns doch nicht gänzlich unterdrückt werden konnten. Es ist Alles falscher Schein, wenn man menschlich sich zu verbinden strebt, ohne ernsthaft dafür Sorge zu tragen, daß über die wissenschaftlichen Prinzipien besonders in allen Fragen der Geisteswissenschaften Übereinstimmung oder zum wenigsten das Verlangen nach Übereinstimmung besteht.

Es darf daher auch nicht so weiter gehen, daß die intimeren, und das will sagen, die ethischen Grundrichtungen der internationalen Politik außer Diskussion gesetzt und in ein mystisches Dunkel des Patriotismus gehüllt werden. Auch die Friedensgesellschaften haben sich zu fragen, ob sie unter der Ägide eines Fürsten hausen dürfen, der in seinem Lande die Gerechtigkeit schändet. Alle solche Fehler dürfen nicht als äußerliche nachgesehen werden. Wir müssen unsere Eigenart zu hüten und vor Abschleifung und Abstumpfung zu schützen, mit derselben Energie für unsere Aufgabe halten, wie allerdings auch andererseits den Frieden, die Eintracht, die Übereinstimmung. Aber die Übereinstimmung darf nur gesucht werden unter Festhaltung der Leitregel unserer Eigenart. Geht uns diese verloren, so ist alle Harmonie eine Illusion. Andere Völker mögen nach derselben nationalen Grundregel verfahren. Indessen besteht hier nun eben eine sachliche Differenz.

Wir Deutsche haben es immerfort bewiesen, daß wir das Verständnis der anderen Nationen suchen, und daß wir ihr Geistesleben durch unser Echo zu fördern suchen. Dahingegen haben wir allerdings den Verdacht zu erheben, daß die anderen Nationen das Innerste unseres Geistes weder bisher begriffen haben, noch es zu begreifen als ihre Kulturaufgabe ansehen. Die französische Romantik,

wie sie der *Globe* vom Jahre 1830 vertrat, hatte hierüber aufgeklärtere Einsichten. Man erkannte das Wunder des deutschen Geistes in Goethe, man suchte es zu verstehen, und man setzte dieses Verständnis sich zur Aufgabe. Solche Bestrebungen müssen unter den Völkern wieder erwachen. Freilich gehört das Glück der Geschichte dazu, daß wieder einmal große Individuen unter uns aufstehen. Aber es ist ein falsches Spiel, wenn wir das Mittelgut unserer Tage gegen einander austauschen, wenn wir nicht vielmehr auf der genauen historischen Linie verharren, daß wir die wahrhaften Größen und Urheber unserer Geistesgeschichte allein als unsere Führer festhalten, nach denen wir selbst unsere Geschichte fortführen, und von denen auch die anderen Nationen immerdar einen Hauch verspüren sollen.

Unsere Weltlage ist moralisch für uns nicht verworren, sondern schlicht und klar. Wir sind nicht nur endlich vom Kriege überfallen worden, sondern seit wir, allerdings so kläglich spät unter den modernen Nationen, unser eigenes Reich endlich gezimmert hatten, hat man unter Heuchelei und Hinterlist die Vernichtung unseres Staates geplant, und unsere führende Mitwirkung in der Verwaltung Europas hintertrieben. Führend muß unsere Mitwirkung bleiben, wenn anders dem Geiste und einer universellen Geistesart die politische Führung im ethischen Sinne der Weltgeschichte zukommt.

Verächtlich ist daher das selbstverräterische Wort, welches zwischen dem Volke der Denker und der Dichter und dem der Kämpfer und Staatenbildner den hämischen Unterschied macht. Unser Dichten und Denken hat immer politischen Ursinn gehabt; auch unser Kosmopolitismus war nicht Quietismus, sondern die sittliche Urkraft, die in den Befreiungskriegen politische Eigenkraft wurde. Und unser Dichten und Denken soll ebenso sehr auch noch der Welt zum Heile werden, für ihre eigenen Staaten und für die ethische Erziehung ihrer Nationen. Wir wollen wahrlich uns nicht überheben. Aber wir bleiben bei dem Thema dieser Betrachtungen: Wenn anders Eigenart dem deutschen Geiste zusteht, so muß diese Eigenart unerschöpflich und unvergänglich sein für uns selbst und für die gesamte sittliche Welt.
